

Heinz Krumpel

Zur Aneignung und Verwandlung des philosophischen Denkens aus dem deutschsprachigen Kulturraum

In den folgenden Ausführungen werden Aspekte von lateinamerikanischen Rezeptionsvorgängen aus dem deutschsprachigen Kulturraum erörtert, die Anregungen für weitere Untersuchungen bieten sollen. Im Rahmen der Vielfalt philosophischer Strömungen im 20. Jahrhundert stehen die Aneignung und Verwandlung der Ideen Kants (Neokantianismus), des *Krausismo*, des dialektisch-historisch materialistischen Denkens, der Frankfurter Schule sowie der Diskursethik im Mittelpunkt der Betrachtung. Nicht zufällig wird auf Mexiko und Argentinien Bezug genommen, da die dortigen Rezeptionen wesentlichen Einfluss im gesamten lateinamerikanischen Kulturbereich erlangten. Eine Untersuchung von Rezeptionsvorgängen im 20. Jahrhundert ist jedoch ohne Berücksichtigung der seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollzogenen ideengeschichtlichen Prozesse nicht möglich. Deshalb sollen zu dem schon zur Tradition gehörenden philosophischen Wissenstransfer zwischen Lateinamerika und Europa einige kurze Worte vorausgeschickt werden.

Im Unterschied zu Europa entstanden in Hispanoamerika keine so großen philosophischen Systeme, wie wir sie von Descartes über Kant bis Hegel finden. Juan Bautista Alberdi (1810-1884) kennzeichnete die *filosofía americana* als eine praktische Philosophie, die aus den Bedürfnissen und Problemen des lateinamerikanischen soziopolitischen und kulturellen Umfeldes hervorging. In diesem Kontext prägte die traditionelle, von Spanien herkommende metaphysische Theologie die polemische Aneignung der französischen, englischen und deutschen Aufklärungsphilosophie. Die interkulturelle Vermittlung der deutschen Aufklärung und Romantik erfolgte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts u.a. über die französischen Salons wie den der Madame de Staël (1766-1817). Eine wesentliche Rolle spielte auch der in Paris lebende Victor Cousin (1792-1867), der ein Freund Schellings

und Hegels war. Aber auch über Freimaurerlogen gelangten u.a. Ideen der Weimarer Klassik und der Berliner Aufklärung nach Lateinamerika (Rovira Gaspar 1997; Krumpel 1999).

Wie Coriolano Alberini nachwies, lernten über diese Vermittlungslinien die in Europa weilenden argentinischen Hispanoamerikaner, wie beispielsweise Estéban Echeverría (1805-1851) die Ideen der deutschen Aufklärer und Romantiker kennen und machten sie im Gebiet des Río de la Plata bekannt (Alberini 1930). Was das deutsche philosophische Denken betrifft, so wurde dies in Mexiko schon in dem *Diario de los Literatos de España* von 1737 rezipiert. Hierbei wird u.a. auf Christian Wolff (1679-1754) aus Marburg Bezug genommen. Im *Espíritu de los mejores diarios* werden 1788 philosophische Probleme der Preußischen Königlichen Akademie der Wissenschaften behandelt. Im 19. Jahrhundert sind die Ideen von Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel und anderen bei mexikanischen Intellektuellen bekannt. In der von José María Vigil (1829-1909) gegründeten Zeitschrift *Revista Filosófica* (1882) wird die deutsche Philosophie auf einem erstaunlich hohen Niveau rezipiert. Die darin zum Ausdruck kommende philosophische Polemik zwischen den Vertretern der Metaphysik und denen des Positivismus (Comte, Haeckel, Spencer) bereitete jene Abkehr vom Positivismus vor, die sich, wenn auch in verschiedenen Stufen, in allen lateinamerikanischen Ländern zwischen 1908 bis 1925 vollzieht. Juan Hernández Luna schreibt in seinem Prolog zu den von ihm herausgegebenen *Conferencias del Ateneo*, dass sich die Atenisten häufig nachts trafen und u.a. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Windelband und Weber lasen, worauf sich rege Diskussionen anschlossen (Hernández Luna 1962).

Das aus den liberalen Bewegungen von Aufklärung, Romantik und Positivismus hervorgehende sozialkritische Denken im 19. Jahrhundert erhält besonders in der utopischen Traditionslinie von Saint-Simon, Fourier, Pierre-Joseph Proudhon bis Karl Marx seinen Ausdruck. Im gesamten lateinamerikanischen Kulturraum wächst eine neue Generation heran, deren Bemühen auf die Aneignung neuer philosophischer Ideen ausgerichtet ist. Dazu gehören u.a. die Mexikaner bzw. in Mexiko lebenden Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Samuel Ramos und Leopoldo Zea, die Argentinier Alejandro Korn, Francisco Romero und José Ingenieros, der Peruaner Alejandro Deústua und der Chilene Enrique Molina. Es

ist besonders der aus der Aufklärung und Romantik hervorgehende kritische Geist, der dem im 20. Jahrhundert geführten lateinamerikanischen Diskurs über Identität und Geschichte sein eigenes Gepräge gibt (Krumpel 1992a). Ein Diskurs, der sich in der Traditionslinie von Clavijero, Alberdi und Martí versteht und in dessen Rahmen die Ideen von Herder, Kant, Krause (*Krausismo*), den Brüdern Humboldt, Marx u.a. ihre eigene Bedeutung bekamen (Krumpel/Velázquez Mejía 1995). Der dabei von Herder ausgehende Historismus (Fortgang der Geschichte) sowie seine Auffassungen von der "Pluralität der Kulturen" flossen in die Rezeptionsvorgänge ein. Francisco Gil bemerkt dazu, dass Herder für die kulturelle Selbstbestimmung eintritt. Nach ihm hat keine Kultur ein Vorrecht gegenüber einer anderen, und deshalb gibt es auch weder auserwählte Kulturen noch Völker (Gil 1996: 46).

Das in dieser Linie stehende befreiungsphilosophische Denken von Leopoldo Zea knüpft an den Begriff "Philosophie der Befreiung" an, den Arturo Labriola 1926 in seinem Buch *Voltaire e la filosofia della liberazione* verwendete. In diesem Zusammenhang wurde der Versuch unternommen, der bisherigen Dominanz europäischen Denkens eigene philosophische Ideen entgegenzusetzen.¹ Leopoldo Zea wies darauf hin, dass neben einem nur europäisch universal gedachten Logos Alternativen denkbar sind, welche in der Wahrnehmung der Identität der Anderen ihre Begründung haben (Zea 1989: 57). In diesem Zusammenhang bemerkte Edmundo O'Gorman, dass Amerika bisher nur als Echo-Funktion Europas existierte (O'Gorman 1976). In der damit verbundenen Polemik wurde wiederholt auf Hegels Amerika-Verdikt Bezug genommen, wo es heißt: "Was in Amerika geschieht, geht von Europa aus [...] Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit" (Hegel 1970: 114). Die lateinamerikanische Identitätsfrage sei demnach durch eine Fremdzuweisung geprägt, deren Zurückweisung die Aufarbeitung der eigenen ideengeschichtlichen Tradition erforderlich macht (Krumpel 1993: 111-113).

1 Die theoretische Position des sich in den sechziger und siebziger Jahren herausbildenden befreiungsphilosophischen Denkens kam in der 1975 verabschiedeten *Declaración de Morelia* zum Ausdruck, die u.a. von Leopoldo Zea, Alberto Villagas, Andrés Roig, Enrique Dussel und Francisco Miró Quesada unterzeichnet wurde (Roig 1981).

In diesem Rahmen kam es im 20. Jahrhundert auch zu einer polemischen und schöpferischen Aneignung und Verwandlung des protestantischen Denkens aus dem deutschsprachigen Kulturraum (Krumpel 2001a). Bei der Frage nach den zugrunde liegenden historischen und ideengeschichtlichen Besonderheiten, welche diesen Vorgang prägten, sind vor allem zwei Gesichtspunkte zu nennen. Erstens: Im Unterschied zur protestantischen europäischen Aufklärung und Religionskritik vollzog sich in Hispanoamerika eine "Aufklärung mit Gott". Die katholische Kirche bildete das einzige einheitliche kulturelle Band. Der seit dem 18. Jahrhundert vorherrschende philosophische Eklektizismus begünstigte, im Unterschied zur deutschen Schulphilosophie, die Aufnahme fremdkultureller Werte. Zweitens: In Anbetracht des sich seit dem 19. Jahrhundert in Deutschland vollziehenden Ausdifferenzierungsprozesses der Romantik und Theologie aus dem philosophischen Rationalismus bleibt in Lateinamerika dieses Denken miteinander verknüpft. Die These von José Vasconcelos (1882-1959), "Ein weiser Poet, das ist ein Philosoph" (Vasconcelos 1932: 412), prägte im 20. Jahrhundert u.a. das lateinamerikanische philosophische Denken. Die damit verbundene eigene Begrifflichkeit manifestierte sich in Rezeptionen, die entsprechend der jeweiligen lateinamerikanischen sozialen und kulturellen Belange auch Transformationsprozesse waren (Krumpel 1999).

1. Neokantianismus

Von Antonio Caso (1883-1946) über Samuel Ramos (1897-1959), Francisco Larroyo (1908-1981) u.a. vollzieht sich im 20. Jahrhundert die Rezeption Kants. In Argentinien kommt es unter Leitung von Alejandro Korn in Buenos Aires 1929 zur Gründung einer Kant-Gesellschaft. Damit wird eine gedankliche Linie fortgesetzt, die schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Rahmen von Kant-Rezeptionen bei liberalen Denkern wie José María Díaz de Solano y Dávalos (1820-1881), Francisco O'Reilly (1839-1893) und Melchor Ocampo (1814-1861) zum Ausdruck kommt. Diese geistige Bewegung regte zur Auseinandersetzung mit politisch konservativen Positionen an und trug in Grenzen zu Säkularisierungsvorgängen innerhalb der traditionellen scholastisch-metaphysischen Denkweise bei (Rovira Gaspar 1997). In den Auseinandersetzungen mit dem protestantischen Denken

wird auch das Bemühen sichtbar, zu neuen erkenntnistheoretischen Überlegungen zu kommen.² Die damit verbundene politische Brisanz wird z.B. bei Melchor Ocampo deutlich, der die Schriften Luthers, Kants und Fichtes kannte. Melchor Ocampo wird von Lucas Alamán angeklagt, atheistische Positionen zu vertreten und die Revolution vorzubereiten.³ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird u.a. von Gabino Lissaraga Kants *Crítica de la razón práctica* ins Spanische übersetzt. Der Neokantianer José Perojo übersetzt die *Crítica de la razón pura*, und García Moreno überträgt mit Ruvira *La crítica del juicio*. Die von Perojo 1875 gegründete *Revista Contemporánea* führt Polemiken mit dem deutschen Neokantianismus und trägt, wie die von Ortega y Gasset 1923 ins Leben gerufene *Revista de Occidente*, zur Verbreitung deutschen philosophischen Denkens in Lateinamerika bei. In diesem Zusammenhang muss die von Giner de los Ríos 1876 gegründete *Institución Libre de Enseñanza* genannt werden, die als Mittler zwischen europäischer und lateinamerikanischer Kultur fungierte und auch den geistigen Nährboden für die lateinamerikanische Aneignung der Ideen Kants bildete.

Im Rahmen der Vielschichtigkeit und Differenziertheit von Kant-Rezeptionen gewinnt in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts der Neokantianismus der Marburger Schule an Einfluss. Hier war es besonders Antonio Caso, der seine Schüler wie Francisco Larroyo dazu anregte, bei Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936), Hermann Cohen (1842-1918) und Paul Natorp (1854-1924) Studien durchzuführen (Krauze de Kolteniuk 1977). Antonio Caso war es auch, der in seinen Vorlesungen an der 1910 gegründeten mexikanischen Staatsuniversität seine Studenten mit dem Denken von Kant, Fichte, Schelling und Hegel vertraut machte (Krauze de Kolteniuk 1977). Nach seiner Rückkehr aus Deutschland übersetzte La-

2 Das wird nicht nur bei liberalen Denkern wie Francisco O'Reilly sichtbar, sondern auch bei scholastischen Philosophen wie Zacarías-Oñate, der sich in seinen Polemiken mit Kant bei der Suche nach einer neuen Erkenntnistheorie anregen lässt (Lepe Piñeda 2001: 649-650).

3 Auf Grund seiner Sprachkenntnisse klassifizierte Melchor Ocampo schon im Alter von 22 Jahren die päpstliche Bibliothek in Puebla und ordnete 12.536 Bände, die in 19 Sprachen geschrieben waren. In seiner Verteidigung gegen Lucas Alamán rezipiert er Kant aus der Sicht des katholischen Motivationshorizontes und verknüpft das Kantsche Autonomieprinzip in seiner Polemik mit den konservativen Widersachern mit der Kategorie *intuición* (Krumpel 1999: 61-70).

rroyo die *Geschichte der Philosophie* von Windelband und wandte sich in seinen kulturphilosophischen Reflexionen der neokantianischen Erkenntnisbegründung zu (Larroyo 1968). Damit kam er objektiven Bildungsanforderungen entgegen, die sich aus dem beschleunigten Ausdifferenzierungsprozess einzelwissenschaftlicher Disziplinen aus dem philosophischen Bereich ergaben. Dazu gehörte auch das Bedürfnis nach neuen erkenntnistheoretischen Methoden im pädagogischen Sektor (Mendez Gutiérrez 1989). Dulce María Granja Castro hat zur ideengeschichtlichen Wirksamkeit des Neokantianismus in Mexiko eine eingehende Studie vorgelegt (Granja Castro 2001).

Die neokantianische Strömung ist vor allem an der Marburger Schule orientiert. Die Rezeption der Ideen von Hermann Cohen und Paul Natorp steht dabei im Mittelpunkt des Interesses (Gómez Guerra 1978). Das mexikanische Bemühen um eine erkenntnistheoretische Neubegründung richtet sich besonders gegen den romantischen Perspektivismus der *neo-orteguianos* als auch gegen die Metaphysik der Neuscholastik. In der 1933 an der UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) stattgefundenen polemischen Auseinandersetzung zwischen Rodríguez, Larroyo und Caso richteten sich die mexikanischen Neokantianer gegen die traditionelle metaphysische Denkweise. Ihre Orientierung auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, welches einer exakten logischen, deduktiven und erkenntnistheoretischen Begründung bedarf, lehnte die von Caso vertretene metaphysische Denkweise ab. Caso warf den Neokantianern vor, durch die Zurückweisung der Metaphysik und Intuition in einen argwöhnischen Subjektivismus zu verfallen (Hernández Luna 1933). Seine Kritik am Neokantianismus schmälerte jedoch nicht den Einfluss seines Denkens auf die weitere ideengeschichtliche Entwicklung. Der Neokantianismus in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts konnte sich in Anbetracht der Geschichtsgeladenheit des metaphysisch-scholastischen Denkens nicht durchsetzen. Doch befruchtete er in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Auseinandersetzungen mit teleologischen oder mechanisch-materialistischen Geschichtskonzeptionen, in denen, wie bei Hegel, die regulative Idee der Kantschen Vernunft unterging.

Im Rahmen der verschiedenen Kant-Rezeptionen nimmt das Bemühen lateinamerikanischer Autoren, den Kantschen transzendentalen Universalismus mit der lateinamerikanischen Kontextualität zu ver-

binden, einen wesentlichen Stellenwert ein. In seiner Arbeit “Más allá de la moral de Kant” (Ramos 1938) würdigt einerseits Samuel Ramos den Königsberger Philosophen als einen der bedeutendsten Denker der Moderne. Andererseits richtet er seine Polemik gegen den ethischen Universalismus Kants. Ebenso wie Caso und Vasconcelos sieht Ramos bei Kant eine Verabsolutierung des “Vernunftintellektualismus”, der für das moralische “Selbst” des Menschen keinen Platz lasse. Das Kantsche Systemdenken ist für sie zu eng, um die Pluralität des Lebens zu erfassen. Vasconcelos, der – anders als Caso und Ramos – ein philosophisches Systemdenken vertritt, knüpft zwar an die Ideen der *Kritik der reinen Vernunft* von Kant an, lehnt jedoch die *Kritik der praktischen Vernunft* ab. Stattdessen ordnet er den ethischen Standpunkt seinem Prinzip des ästhetischen Monismus unter. Die Ethik Kants, der kategorische Imperativ, ist für ihn ein zu formales Prinzip, als dass Handlungen nach ihrer inhaltlichen Seite moralisch bewertet werden können (Krumpel 1992b). Diese Ethik bleibt für Caso, Vasconcelos und Ramos in einer monologischen Subjektbezogenheit verfangen, die sich nicht gegenüber dem Anderen öffnet.

Die Gefahr einer Totalisierung der Vernunft führt z.B. nach Ramos zu einer Trennung zwischen Vernunft und Gefühl. Ein Aspekt, der schon bei José de la Luz y Caballero (1800-1862) in seiner Auseinandersetzung mit Victor Cousin deutlich wird. Es ist deshalb auch kein Zufall, dass die Rezeption der deutschen Frühromantik von Herder (Velázquez Mejía 2000) bis A. W. Schlegel in Lateinamerika ihren Platz hat. Herders Orientierung auf das Individuelle und Besondere in der Geschichte und Sprache der Völker und Schlegels Kritik an der Aufklärung zeigen, dass der Mensch mehr ist als eine absolut gefasste Vernunft, da er über Phantasie, Träume, Utopien etc. verfügt. Von Herder über Schlegel bis zu den Brüdern Humboldt (Krumpel 1992c; 2001b) wird für die Lateinamerikaner die philosophisch und poetisch erfassbare Ganzheitlichkeit des Menschen im Kontext der komplexen Einheit von Natur und Mensch zu einem Parameter der Rezeptionsvorgänge (Krumpel 2000). Hier zeigt sich, wie die über Frankreich und Spanien kommende poetische Tradition und der lateinamerikanische methodische Eklektizismus auch im 20. Jahrhundert den Aneignungs- und Verwandlungsprozess der Ideen Kants prägen.

Für Ramos kann der ethische Universalismus nur in seiner Vermittlung zu einem bestimmten konkret historischen Umfeld gedacht werden, das auch zur substanziellen inhaltlichen Bereicherung der transzendental begründeten moralischen Werte beiträgt. Deshalb ist für ihn die Würde einer Handlung nicht, wie bei Kant, nur im Rahmen einer intellektuellen Kategorie begründbar, sondern wird erst durch die mit der Handlung verknüpfte Emotionalität fassbar. In diesem Sinn steht für Ramos die Intuition an oberster Stelle bei der Erkenntnis der Wirklichkeit, welche die Respektierung der Würde des Anderen erst ermöglicht.

In dieser Auffassung reflektiert sich der Intuitionismus Henri Bergsons (1859-1941), nach dem nur die Intuition in der Lage ist, den *élan vital* als das Wesen der Wirklichkeit zu erfassen. Bergsons Ideen gewannen auf lateinamerikanische Denker wie Caso, Vasoncelos, Ramos u.a. im 20. Jahrhundert starken Einfluss und prägten die Aneignungs- und Verwandlungsprozesse der Ideen Kants. In diesem Zusammenhang sollen hier noch Francisco Larroyo und José Fuentes Mares genannt werden. Larroyo rückt im Unterschied zu Ramos nicht die Ethik Kants, sondern seine Geschichtsphilosophie in den Mittelpunkt der Betrachtung. Für ihn erlaubt Kants geschichtsphilosophisches Denken ein genaues Beobachten der kulturellen Realitäten und der Vielfältigkeit zwischenmenschlicher Beziehungen. José Fuentes Mares wiederum hat in seiner Arbeit *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna* (Fuentes Mares 1946) den Versuch unternommen, im Sinne einer katholisch hispanischen Interpretation die Bedeutung Kants für das liberal rechtsstaatliche Denken herauszuarbeiten. Im Rahmen der Vielschichtigkeit von Kant-Rezeptionen hat besonders die Arbeit von Bernabé Navarro⁴ im 20. Jahrhundert dazu beigetragen, Kant und die Ideen der klassischen deutschen Philosophie in Mexiko und darüber hinaus in anderen lateinamerikanischen Ländern bekannt zu machen.

4 Bernabé Navarro gehörte an der UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) von Mexiko-Stadt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit zu den bedeutendsten Repräsentanten der Vermittlung des Denkens von Kant und Fichte (Navarro B. 1973).

2. Karl Christian Friedrich Krause (*Krausismo*)

Die Ideen des Kant-Schülers Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) wirkten nicht nur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Argentinien bis Mexiko, sondern befruchteten auch das Denken im 20. Jahrhundert (Roig 1969). Es ist ein erstaunliches Phänomen, dass dieser in Deutschland weitgehend unbekannt gebliebene Denker (Hegel verbannte ihn in das Museum philosophischer Irrmeinungen) in Spanien und Lateinamerika eine liberale Reform- und Neuerungsbewegung in Gang setzte, welche unter dem Namen des *Krausismo* bekannt wurde (Krumpel 2000). Auf die Frage, wie viel Krause im *Krausismo* enthalten ist, hat Enrique M. Ureña nachgewiesen, dass Sanz del Río *Das Urbild der Menschheit* wortgetreu ins Spanische übersetzt hat und nicht, wie bisher angenommen, nach freien Belangen (Ureña 1991). Nach Miguel de Unamuno (1864-1937) hat der *Krausismo* in Spanien und Lateinamerika in praktischer Hinsicht tiefere Wurzeln geschlagen als die Ideen Kants. So schreibt er: "Der Kantianismus ist protestantisch, und wir Spanier sind von Grund auf katholisch" (Unamuno 1983: 232). Nach Unamuno wurzeln die Ideen Kants im "religiösen Gefühl Luthers", während das pantheistische Denken Krauses seine Verankerung im Pietismus hat.

Hieraus ergeben sich mehr Übereinstimmungen mit der katholischen Lebenshaltung und dem Lebensgefühl als mit der katholischen dogmatischen Glaubensdoktrin. In seiner toleranten philosophischen Fundierung wurde der *Krausismo* eine wesentliche liberale Gegenbewegung zu dogmatischen und konservativen Positionen. Wenn er sich auch nicht gegen die katholische Kirche wendete, so doch gegen ihre dogmatischen Interpretationen. Da der *Krausismo* nicht im Sinne einer geschlossenen Schulphilosophie wirkte, sondern als eine offene geistige Strömung, wurde er für Kantianer, Hegelianer, Spencianer u.a. zu einer Quelle geistiger Anregungen. Im Sinne Kants und Fichtes vertrat der *Krausismo* Forderungen nach Gewissensfreiheit und eigener Verantwortung. Damit besaß er eine antiklerikale Wirkung und wurde in Spanien und Lateinamerika zu einer Bewegung im Kampf um liberale Reformen und geistige Freiheiten.⁵

⁵ In Argentinien erschien Heinrich Ahrens' Buch *Naturrecht oder Philosophie des Rechts* im Jahr 1839. Vom Río de la Plata gewann der *Krausismo* über Brasilien, Ecuador, Peru, Kolumbien und Mexiko an Einfluss (Krumpel 1992a: 181-194).

In Argentinien und Mexiko vollzog sich der Einfluss der Ideen Krauses in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht primär über den spanischen *Krausismo*, sondern über die belgische Schule von Ahrens und Tieberghien. In dieser Zeit entfaltete er in Argentinien seine Wirkung in den Bereichen des ethischen Naturrechts und im juristischen, pädagogischen und rechtsphilosophischen Sektor. In Mexiko dagegen spielte er in der Auseinandersetzung mit dem Positivismus eine wesentliche Rolle (Krumpel 1999: 124-136). Unter Hipólito Yrigoyen erhielt der *Krausismo* seine Verankerung in der argentinischen Verfassung. Verschiedene Repräsentanten des öffentlichen Lebens in Argentinien wie der ehemalige argentinische Präsident Raúl Alfonsín beriefen sich bei der Begründung ihrer politischen Konzeption auf die krausistische Ethik und den damit verbundenen demokratischen Inhalt (Zan 1985: 242-262).

In Mexiko entfaltete der *Krausismo* nach 1939 noch eine bemerkenswerte Wirkung. Hier waren es vor allem die spanischen Krausisten, die nach dem spanischen Bürgerkrieg in Mexiko Aufnahme fanden und ihren Studenten die ethischen Wertorientierungen des *Krausismo* in Anlehnung an das pädagogische Modell der spanischen *Institución Libre de Enseñanza* vermittelten. An den mexikanischen Bildungseinrichtungen boten die Ideen Krauses eine kulturelle Basis für verschiedene politische Positionen. Die Mehrzahl der Lehrer und Schüler, die nach dem spanischen Bürgerkrieg den Schrecken des Konzentrationslagers entkommen waren und den republikanischen Standpunkt vertraten, fanden im *Krausismo* eine ethische Wertorientierung.⁶

Fragt man nach den Gründen, warum die Ideen des *Krausismo* auch für das 20. Jahrhundert von Bedeutung sind, so ergeben sich zusammenfassend fünf Aspekte, die dazu anregen, über den Gewinn und den Verlust der Moderne nachzudenken (Sanz del Río 1860; Ahrens 1841; López-Morillas 1956).

6 Horacio Cerutti schreibt dazu, dass die Hauptaufgabe der spanischen Lehrer darin bestand, den Jugendlichen eine stärker ethische Grundlage zu geben: "Die Meinungen der Schüler wurden geschätzt und akzeptiert. Man diskutierte innerhalb und außerhalb der Klassen. Der Dialog und die aktive Teilnahme der Studenten waren die Grundlagen der Erziehung. [...] Die Liebe zur Natur war ein zentrales Anliegen im gemeinsamen Leben von Schülern und Studenten. Die Sonntage und die freien Tage waren für den Kontakt mit der Natur reserviert, in der Tradition von Machado, Azorín, Bartolomé Cossío" (Cerutti-Guldberg 1989: 219).

Erstens erfordert nach Krause vernünftiges Leben die Ausbildung aller Fähigkeiten des Menschen. Darunter versteht er nicht nur formales Recht der freien Berufswahl, sondern umfassendes Recht auf Bildung. Aus dem Recht auf Denkfreiheit wird von ihm das Recht auf Erziehung abgeleitet. Denn der ungebildete Mensch verfügt über keine Möglichkeit des eigenen Denkens.

Zweitens fordert er weibliche Gleichberechtigung für Wissenschaft und Kunst einschließlich im staatlichen Bereich. Das Recht der Frauen ist ein wesentlicher Teil der menschlichen Selbstbestimmung. Damit verbunden sind menschliches Glück und die Würde der Persönlichkeit. Die Erziehung soll ausgerichtet sein auf vernünftige Selbstverwirklichung mit dem Ziel des Erlangens von Lebensgütern.

Drittens müssen Vernunftzweck und menschliche Würde der Natur gemäß sein. Die Natur ist demnach keine Sache, sondern jedes Naturgebilde einschließlich der Pflanzen und Tiere soll geachtet werden, da es einen eigenen Wert besitzt. Sprach Hegel in seiner Metaphysik von der Unterordnung der Natur unter den Geist, so sind für Krause Geist und Natur gleichwertige Grundwerte.

Viertens ist für Krause die Unteilbarkeit der Menschennatur der Inhalt jeder humanitären Gesellschaft. Die Ablehnung jeder Form von Rassismus ist deshalb für ihn eine Rechtspflicht und für alle Menschen bindend. Jede Rasse hat nach ihm ein Recht auf Ausbildung der ihr eigenen Begabung unter Berücksichtigung ihrer spezifischen Bedürfnisse.

Fünftens, einer der richtungsweisenden Gedanken Krauses ist die von ihm vorgenommene Begründung des Wertes der Solidarität, der für ihn Ausgangspunkt für die Begründung seines Rechtsbegriffs ist. Obwohl der *Krausismo* in seiner praktischen politischen Wirksamkeit gegenwärtig kaum präsent ist, wirken seine ideengeschichtlichen Vermittlungen, die besonders das Interesse an der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie anregen, bis heute fort. Diese Vermittlungsebenen zu untersuchen wäre jedoch die Aufgabe einer weiteren Arbeit.

3. Dialektisch-materialistisches Denken

Besonders nach 1918, als sich mit dem argentinischen Studentenaufstand von Córdoba eine Universitätsreformbewegung ausbreitete, die

in ihrer sozialpolitischen Bedeutung den gesamten lateinamerikanischen Kulturbereich erfasste, wuchs das Interesse an den Schriften von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895). Die Forderungen nach Veränderung akademischer Strukturen wurden mit dem Bestreben nach einem Wandel der gesamten Gesellschaft verbunden, was verstärkt das Bedürfnis nach einer Gesellschaftsanalyse nach sich zog.

In der philosophischen Theorie und Methode des dialektischen und historischen Materialismus sahen dabei viele ein geeignetes Erkenntnisinstrument, verbunden mit einer sozialistischen Weltanschauungsorientierung. Hierbei muss beachtet werden, dass die Rezeption der philosophischen Ideen von Marx und Engels in einer ideengeschichtlichen Traditionsfolge steht, die seit 1830 mit der Aufnahme des utopischen sozialistischen Denkens von Claude-Henri Saint Simon (1760-1825), François-Marie Charles Fourier (1772-1837), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) verbunden ist.⁷ José Martí publizierte 1883 anlässlich des Todestages von Marx einen Text über die Bedeutung seines Werkes und würdigte darin seine Option für die Unterdrückten, Ausgebeuteten und Schwachen der Gesellschaft.⁸

Plotino C. Rhodakanaty (1828-1905) (Illades 1998) gründete 1871 zusammen mit Mata Rivera (1838-1893) und Francisco Gonzáles (1844-1898) die Zeitung *El Socialista*, in der 1884 die spanische Übersetzung des *Kommunistischen Manifestes* veröffentlicht wurde. Dieses Manifest wurde schon zwei Jahre nach seinem Erscheinen in

7 Carlos M. Rama weist auf den Zusammenhang zwischen der Ideengeschichte des utopischen Sozialismus und dem Beginn der an Marx ausgerichteten Rezeption hin, wenn er schreibt: "In Lateinamerika wird das Interesse für die Arbeit sowie für die Ideen der I.A.A. durch die frühere und relativ wichtige Vorbereitung des vormarxistischen Sozialismus vorbereitet. In vielen lateinamerikanischen Städten gab es "Saint-Simonisten" und "Fourieristen", und insbesondere Pierre-Joseph Proudhon konnte zahlreiche Anhänger von Mexiko bis Bolivien zählen" (Rama 1963: 51). Erwähnt werden sollen hier auch die Schrift von Estéban Echeverría (1805-1851), *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*, die Übersetzung von Proudhons *Philosophie de la miséria* durch Melchor Ocampo (1813-1861) sowie Plotino Rhodakanaty (1828-1905) mit seiner *Cartilla Socialista*.

8 1872 kommt es in Buenos Aires zur Gründung der ersten lateinamerikanischen Sektion der Internationalen Arbeiterassoziation, was die Rezeptionsvorgänge der Ideen von Marx und Engels anregte. Raimond Villmar, der an der Pariser Kommune beteiligt war und auch Delegierter des Kongresses in Haag war, kehrte 1873 nach Buenos Aires zurück und trug u.a. zur Verbreitung des schon ins Spanische übersetzten Werkes *Der Bürgerkrieg in Frankreich* von Marx bei.

London (1848)⁹ von Freimaurern in Bogotá übersetzt. Der Argentinier Juan Bautista Justo (1865-1928) übertrug den ersten Band von Marx' Hauptwerk *Das Kapital* 1895 in die spanische Sprache. Wie Eli de Gotari in seinem Beitrag zur "Aneignung des dialektisch-materialistischen Denkens in Mexiko" schreibt (Gortari 1980), sind Marx und Engels seit 1917 an der Universität Michoacana von San Nicolás de Hidalgo die am meisten gelesenen Autoren,¹⁰ was mehr oder weniger auf alle großen Universitäten von Argentinien bis Mexiko im 20. Jahrhundert zutrifft.

Zahlreiche mexikanische Autoren wie Eli de Gotari, Lombardo Toledano, Eduardo Nicol u.a. rezipieren die über Hegel und Feuerbach verlaufende gedankliche Linie bis zu der von Marx und Engels vorgenommenen Verknüpfung der dialektisch-historischen Methode Hegels mit dem philosophischen Materialismus. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht dabei das bei Marx und Engels von der englischen Ökonomie, dem utopischen Sozialismus und der klassischen deutschen Philosophie herkommende begrifflich instrumentale Denken bei der theoretischen Erfassung und Analyse sozialer und ideengeschichtlicher Entwicklungsprozesse (Quijano Caballero/Krumpel 1986). Betrachtet man in Analogie und Kontrast das soziokulturelle Umfeld in Argentinien und Mexiko und fragt nach den Besonderheiten, welche die Rezeptionsvorgänge prägen, so muss Folgendes gesagt werden:

Von 1908-1924 vollzieht sich in fast allen Ländern der hispanischen Welt, wenn auch in verschiedenen Zeitintervallen, eine Zurückweisung des Positivismus und eine Rückbesinnung auf die Metaphysik (Krumpel 1992a: 195-227). Die meisten argentinischen Denker wie Alejandro Korn und Carlos Astrada knüpften bei ihren Rezeptionen an die szientistische positivistische Denktradition an, wie sie von Carlos Octavio Bunge, Juan Bautista Justo und José Ingenieros (1877-1925) vertreten wird (Korn 1949). Der Positivismus in Argentinien trug sozialreformerischen Charakter und öffnete sich der Aneignung des historischen Materialismus. Bunge, der sich von dem englischen Positivismus Spencers leiten lässt, rezipiert die sozialistischen Ideen

9 Das Manifest, in deutscher Sprache verfasst, wurde im Januar 1848 in London gedruckt. Die französische Übersetzung erfolgte gleich nach der Juni-Insurrektion von 1848 in Paris. Die erste englische Übersetzung erschien 1850.

10 Die Nicolaisten, wie auch Repräsentanten von anderen Universitäten des Bundesstaates Michoacán, orientierten sich an sozialistischen Bildungskonzeptionen.

von Marx. So versucht er, die These von der biologischen Basis der Gesellschaft und Geschichte mit dem historischen Materialismus zu verbinden (Bunge 1918).

Im Unterschied zu Europa, wo der Sozialdarwinismus reaktionäre Züge trug, regte der philosophische Darwinismus in Argentinien zur Rezeption der Marxschen Gesellschaftstheorie an. Hierbei ist nicht zu übersehen, dass der romantische Einfluss die positivistischen Interpretationen sozialistischer Ideale prägte. In Argentinien wie in Mexiko waren viele Romantiker zu Positivisten geworden, als sich die romantischen Ideen nicht mehr als praktikabel für die Entwicklung des Landes erwiesen, ohne dabei jedoch ihren Hang zur Romantik aufzugeben. Justo rezipiert mit seiner positivistischen Denkweise den historischen Materialismus als eine antidogmatische Methode und verbindet sie mit romantischen Idealen der Arbeiterbewegung (Ingenieros 1979).

Für José Ingenieros wiederum bleibt jedoch Bunge beispielgebend. Ausgehend von Spencer und Darwin versucht er, den dialektischen und historischen Materialismus als einen wissenschaftlichen regionalen Beitrag in die Bewegung der Naturwissenschaften einzuordnen. Nach ihm wendet sich ein von dieser Sicht aus gewonnener positiver Sozialismus gegen alle doktrinären Vorurteile und Apriorismen (Justo 1947).

Doch der Positivismus in Argentinien verschließt sich metaphysischen Interpretationen nicht in demselben Maße wie in Mexiko. Ähnlich wie im argentinischen Krauso-Positivismus von Pedro Scalabrini (1848-1912) treten im argentinischen Positivismus metaphysische Aspekte bei der Rezeption des dialektischen und historischen Materialismus zutage. In Mexiko dagegen wendet sich die Metaphysik in zahlreichen Polemiken gegen den Positivismus. So treten hier Anfang des 20. Jahrhunderts Aspekte der Marxschen Gesellschaftstheorie vor allem in anarchistischen Diskursen ähnlich der Auseinandersetzung zwischen Marx und Bakunin zutage.¹¹

11 So werden in der Verbindung zwischen anarchistischen Ideen von Bakunin und denen von Marx eine Vielzahl polemischer Auseinandersetzungen geführt. Francisco Zavala rezipiert in seiner Arbeit *El socialismo y la iglesia* (1907) die Ideen von Lasalle und Marx. Im Mittelpunkt seiner Darlegungen stehen Themen wie *El socialismo, la propiedad* (Der Sozialismus und das Eigentum), *La familia y el feminismo* (Die Familie und der Feminismus), *La educación* (Die Bildung). Auch

Im Unterschied zu Argentinien sind es in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vor allem die Schriften von Antonio Caso (*Historia o materialismo, Ciencia social, economía y marxismo*) und José Vasconcelos (*Historia del pensamiento filosófico, Manual de la filosofía*), die zur Verbreitung der Ideen des historischen und dialektischen Materialismus als sozialphilosophische Strömung beitrugen. Dadurch gewannen die Ideen des dialektischen und historischen Materialismus im Rahmen kritischer Polemiken im Universitätsbereich an Bedeutung. Deutlich kam dies in den 1933 geführten Auseinandersetzungen zwischen Antonio Caso, Vincente Lombardo Toledano (1894-1958) und Francisco Zamora zum Ausdruck.¹²

Nach der Auffassung Lombardo Toledanos ist die sozialkritische und wissenschaftliche Orientierung und Funktion der Universität nur auf der Grundlage der Theorie und Methode des dialektischen und historischen Materialismus gesichert (Lombardo Toledano 1971). Von dieser Position aus trat er für eine Vermittlung ethischer Werte ein, welche den Aufbau einer gerechteren Welt normativ begründen. Antonio Caso wendet sich gegen diese Auffassung mit dem Argument, dass eine in dieser Weise verstandene Universitätsreform eine ähnliche Vormachtposition nach sich zieht, wie es im Zeitalter des Positivismus unter Porfirio Díaz der Fall war (Caso 1933). 1934 verschärfte sich die Polemik mit Caso, nach dessen Auffassung die philosophische Struktur des historischen Materialismus einen nicht lösbaren Widerspruch zwischen dem Materialismusprinzip und der dialektischen Methode in sich trägt.

Dagegen polemisiert Francisco Zamora anknüpfend an Engels Arbeit *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Ihm kommt es darauf an, deutlich zu machen, dass man

in den Schriften von Agustín Aragón (1870-1954), Eugenio Manzanedo (1883-1954) und José de Jesús Manríquez y Zárate (1884-1951) findet man Polemiken mit Ideen von Feuerbach, Marx und Engels (Rovira Gaspar 1999).

12 Ausgangspunkt dieser Polemik war die auf dem ersten Kongress mexikanischer Universitätsangehöriger 1933 beschlossene Resolution, nach der die marxistische Gesellschaftstheorie theoretische Grundlage der Universitätsreform sein sollte sowie primäre ideologische Orientierung für die Universitätsausbildung in Mexiko. Die in diesem Rahmen geführten Polemiken zwischen Caso und Lombardo Toledano, die unter der sozialistischen Regierung von Lázaro Cárdenas stattfanden, wurden in der bedeutenden mexikanischen Zeitung *El Universal* veröffentlicht.

dem historischen Materialismus nicht den Standpunkt des mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts (wie er z.B. von Helvetius und Holbach im französischen Materialismus vertreten wurde) unterschieben kann. Vielmehr sei dieses mechanische materialistische Gesellschaftsverständnis durch Marx und Engels im Sinne einer dialektisch-historischen Betrachtungsweise überwunden worden. Nach ihm ist der historische und dialektische Materialismus kein Dogma, sondern ein Erkenntnisinstrument, um die sich ständig verändernde Wirklichkeit immer wieder neu auf den philosophischen Begriff zu bringen.

Dieser Auffassung wird auch von Antonio Caso,¹³ Ernesto Sábato (Sábato 1951) und Samuel Ramos nicht widersprochen. Für Sábato erweist sich der Stalinismus als Todfeind der offenen, lebendigen und kritischen Theorie von Marx. In diesem Sinne wendet sich auch Ramos gegen eine Dogmatisierung des Denkens von Marx. Denn dessen Kritik am kapitalistischen System liegt nach Ramos "das Gefühl der menschlichen Würde zugrunde, das in seiner Lebensgrundlage verletzt wird und protestiert" (Ramos 1976: 13). Ramos sieht jedoch in der Theorie von Marx szientistische Grundzüge, in denen rückwärts gewandtes positivistisches Denken weiterlebt und für ihn deshalb nicht annehmbar ist.

Zur Verdeutlichung der lateinamerikanischen Aneignung und Verwandlung der Theorie und Methode des historischen Materialismus soll in den folgenden Darlegungen auf die Argentinier Alejandro Korn (1860-1936) und Carlos Astrada (1894-1970), den Peruaner José Carlos Mariátegui (1895-1930), den Venezolaner Juan David García Bacca (1901-1992) sowie den Mexikaner Adolfo Sánchez Vázquez (1915) eingegangen werden.¹⁴

Alejandro Korn, unter dessen Leitung in Buenos Aires 1929 eine Kantgesellschaft gegründet wurde, trug wesentlich dazu bei, dass die

13 Besonders kritisiert Caso die Dogmatisierung der Ideen von Marx im totalitären System des Stalinismus, die nach seiner Meinung der Philosophie von Marx den Todesstoß versetzt hat. Vgl. Antonio Caso (1941): *La persona humana y el estado totalitario*, México, D.F., UNAM, und (1942): *El peligro del hombre*, México, D.F., UNAM.

14 Eine darüber hinausgehende Darstellung zum marxistischen Denken in Lateinamerika finden wir in den Arbeiten von Raúl Fornet-Betancourt (1994): *Ein anderer Marxismus?*, Mainz, sowie in der Arbeit von Stefan Gandler (1999): *Peripherer Marxismus*, Hamburg/Berlin.

Ideen von Marx in ihrer philosophischen Bedeutung im argentinischen Universitätsleben bekannt wurden. In seiner Vorlesungsreihe zu *Hegel und Marx* (Korn 1949), die er 1933 in der *Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo* in Buenos Aires hielt, hebt Korn besonders die Leistung von Marx auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften hervor. Mittels der Methode des historischen Materialismus ergibt sich nach Korn die Möglichkeit, dynamische Vorgänge sozialhistorischer Prozesse zu untersuchen, so z.B. den Zusammenhang zwischen individuellen und gesellschaftlichen Handlungs- und Bewusstseinsprozessen. Auch die Anwendung der dialektischen Methode Hegels auf die Analyse des kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsprozesses sowie auf das Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zeigt nach Korn, dass zwischen Materialismus und Dialektik kein Gegensatz besteht. Hierbei wendet sich Korn gegen jene kritischen Einwände, die den historischen Materialismus auf eine ökonomische Determinismuskonzeption reduzieren wollen. Nach ihm richtet sich Marx gerade gegen den Vorwurf des Ökonomismus, da er die relative Eigengesetzlichkeit der Ideen im Rahmen seiner Dialektik zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau begründet. Hier kritisiert Korn jene Interpretationen von Marx, welche aus seiner dialektisch-historischen Methode ein dogmatisches und lebensfremdes Lehrsystem machen. Seine Kritik an Marx tritt dort hervor, wo er bei aller Bedeutung der sozialen Frage darauf hinweist, dass die damit verbundenen ethischen Wurzeln unterschätzt werden.

Wenn Korn auch nicht explizit auf eine axiologisch-normative Begründung ethisch sozialistischer Vorstellungen eingeht, so entsprechen seine Gedankengänge in vielem der Vorstellungswelt des Marburger Neukantianismus, wie er bei Nartop, Cohen, Vorländer u.a. zutage tritt.¹⁵

In Weiterführung der Rezeption der Ideen des historischen Materialismus finden wir bei Carlos Astrada eine mehr an den *Philoso-*

15 Korns Auffassungen von einem normativen argentinischen Sozialismus haben z.B. Ähnlichkeit mit der Vorstellungswelt von Karl Vorländer, nach dem der Sozialismus "[...] nicht bei einer bloßen Geschichts- und Wirtschaftstheorie, und sei es auch die scharfsinnigste und fruchtbarste, stehen bleibt, sondern [man] muß die Frage aufwerfen: Welches ist das Endziel, dem der Sozialismus zustreben soll und muß, wenn er nicht blind, weil ziel- und richtungslos bleiben will? Die Antwort darauf kann nur eine Philosophie des Sollens, mit anderen Worten eine Ethik geben" (Vorländer 1926: 299); vgl. auch Korn (1949).

phisch-ökonomischen Manuskripten (1844) von Marx orientierte metaphysische Betrachtungsweise. Seine vor der Kant-Gesellschaft in Buenos Aires gehaltene *Vorlesung zu Heidegger und Marx* (Astrada 1969) legt davon Zeugnis ab. Astrada, der von 1927-1933 in Deutschland bei Hartmann, Scheler und Husserl studierte, fühlte sich besonders zu Heidegger hingezogen. Auf der Suche nach einem praktischen und existentiell interpretierten Humanismus wendete er sich jedoch von der bei Heidegger, wie er meint, vertretenen "Mythologie des Seins" ab und zu Marx hin, der den Weg aus der Entfremdung nicht seinsgeschichtlich interpretiert, sondern als eine praktisch-politische Aufgabe begreift. Ein Weg, der auf die Veränderung der sozialen und ökonomischen Strukturen hinzielt und eine revolutionäre Transformation der Wirklichkeit nach sich zieht (Astrada et al. 1969: 165-174). Nach Astrada hat Marx die Notwendigkeit eines planetarischen Denkens erkannt. Seine dialektische Methode hält das Bedürfnis nach Erneuerung und Erweiterung des kulturellen menschlichen Erbes aufrecht (Astrada 1969).

In einer ähnlichen Weise, wenn auch noch methodisch vertiefend, rezipiert Anibal Ponce (1898-1938) die Ideen von Marx. Für Ponce sind dessen humanistische Auffassungen das Projekt eines historischen Ideals vom menschlichen Individuum. Die dafür notwendige Grundlage liefert die moderne naturwissenschaftliche und technische Entwicklung. Hierbei setzt er sich u.a. mit Spengler und Bergson auseinander und lehnt technikfeindliche Positionen ab (Spengler 1963; Bergson 1932: Kap. 4). Sein Sozialismusideal verbindet er mit der Schaffung von Produktionsverhältnissen, in denen die vom kapitalistischen Verwertungsprozess befreite Technik ihre besten Vorzüge entfalten kann, da sie neue Möglichkeiten für die humanistische Entfaltung der Menschen eröffnet. In diesem Sinne kritisiert Ponce nicht die Technik, sondern das soziale System, in dem sie eingebunden ist.¹⁶

16 Ponce schreibt: "Die Maschine wird dagegen den Menschen befreien, wenn sie im Rahmen eines Gesellschaftssystems steht, in dem sie aufgehört hat, ein perfektioniertes Instrument zur Intensivierung der Ausbeutung zu sein; und indem sie, statt Arbeitslosigkeit, niedrigen Arbeitslohn und frühzeitige Alterung mit sich zu bringen, mit der Reduktion des Arbeitstages und mit dem zunehmenden Wohlstand die Möglichkeit dafür schafft, endlich auf die Kulturwelt hinzudeuten" (Ponce 1974: 507).

Für ihn ist die wissenschaftliche technologische Entwicklung die Grundlage für einen neuen Humanismus.

In dem Bemühen um eine humanistische Gesellschaftserneuerung lässt sich auch José Carlos Mariátegui von Marx' Ideen leiten. Die Aneignung des dialektischen und historischen Materialismus vollzieht sich bei Mariátegui über die italienische Vermittlung. Vor allem wird er durch die von Hegel herkommende historische Sichtweise Benedetto Croce (1866-1952) beeinflusst. Croces Arbeit *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900) prägt das philosophische Denken des Peruaners wesentlich. Darüber hinaus erhält er durch die Schriften von Giovanni Gentile (1875-1944): *La filosofia di Marx* (1899), und Achille Loria (1857-1943): *Marx e la sua dottrina* (1924), wesentliche Denkanregungen. Über die italienische Wissensvermittlung wird Mariátegui auch mit den Frühschriften von Marx vertraut, welche die europäische Linke (Liebknecht, Luxemburg u.a.) nicht kannten, da sie erst 1927 dem Leser zugänglich waren (Krumpel 1984: 5-9).

Aus der Anzahl seiner zahlreichen Veröffentlichungen soll hier nur auf die 1928 erschienene Schrift *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* eingegangen werden (Mariátegui 1968), weil sich gerade an dieser Schrift wiederholt die Frage entzündete, ob Mariátegui die Idee des Sozialismus populistisch interpretiert hat oder an die Ideen von Marx anknüpfte. Meines Erachtens bedeutet für ihn die Orientierung auf die indianischen *comunidades* keine rückwärts gerichtete Romantik. Vielmehr übernimmt er das von Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* gesungene Hohelied der Globalisierung (allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander) und verbindet diese Idee mit den Besonderheiten der peruanischen Wirklichkeit. Dabei ordnet er das von der indianischen Tradition herkommende solidarisch Eigene in die auf Universalität ausgerichtete sozialistische Bewegung ein. Das heißt, Mariátegui verknüpft die von Marx universalistisch gedachte Idee des Sozialismus mit der eigenen indianischen Tradition.

Doch das "positive Aufheben" dieser Tradition in einer universalistisch gedachten Idee des Sozialismus setzt nach ihm die Übernahme der von der kapitalistischen Ordnung geschaffenen modernen technologischen Grundlagen voraus. Denn nur so ist für ihn das Weiterbestehen der indianischen *comunidad* und anderer praktischer Besonder-

heiten im Agrarbereich Lateinamerikas denkbar. Das Ideal des Sozialismus bedeutet für ihn deshalb keinen Bruch mit der Tradition, sondern ihre Fortsetzung. Das heißt, die indianischen Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten und Produktionsformen sind für Mariátegui historische Besonderheiten, die in eine universelle sozialistische Lösung einfließen sollen.¹⁷

Bekanntlich hatte sich Haya de la Torre (1895-1979) zwar auf die indoamerikanischen Besonderheiten bezogen, negierte dabei jedoch die von Mariátegui vertretene Universalität der Marxschen Ideen. Haya de la Torres *Espacio-Tiempo-Histórico*-Theorie (Haya de la Torre 1984) bot für ihn den Ausgangspunkt, um für die Integration der Theorie und Methode des historischen Materialismus in die indoamerikanische Kontextualität zu plädieren.¹⁸ Mariátegui wirft Haya de la Torre vor, in der europäischen Denkweise verfangen zu sein, ohne den lateinamerikanischen Interpretationsansatz zu berücksichtigen. Im Unterschied zu Mariátegui will er die *norma filosófica* des dialektischen und historischen Materialismus von Lateinamerika her neu bestimmen.¹⁹ Für Mariátegui hingegen bietet die schöpferische An-

17 "Der Indio ist nach hundert Jahren republikanischer Gesetzgebung nicht zum Individualisten geworden. [...] Der Kommunismus war für den Indio die einzige Verteidigungsmöglichkeit. Der Individualismus kann nicht gedeihen und existiert in Wirklichkeit auch nicht, außer in einem System der freien Konkurrenz. Und der Indio hat sich nie unfreier gefühlt, als wenn er sich alleine fühlte. Dabei bestehen in den indianischen Dörfern weiterhin starke und zähe Gewohnheiten der Kooperation und der Solidarität, die der konkrete Ausdruck des kommunistischen Geistes sind. [...] Die *comunidad* entspricht diesem Geist, sie ist sein Organ. Wenn die Enteignung und die Neuverteilung des Bodens die *comunidad* zu liquidieren scheinen, findet der indianische Sozialismus immer einen Weg, sie wiederherzustellen, aufrechtzuerhalten oder zu ersetzen. Die Verteidigung der indianischen *comunidad* beruht nicht auf abstrakten Gerechtigkeitsvorstellungen oder auf sentimentalem Traditionsdenken, sondern auf konkreten und praktischen Faktoren ökonomischer und sozialer Natur" (Mariátegui 1968: 75-76).

18 Für Haya de la Torre ist das Programm seiner *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (APRA) die lateinamerikanische Form des Marxismus. Haya de la Torre und Mariátegui arbeiten bis zum Ausbruch ihrer Divergenzen in der APRA zusammen. Im Unterschied zu Haya de la Torre tritt Mariátegui für die schöpferische Anwendung der universell gültigen Methode des historisch-dialektischen Materialismus auf die lateinamerikanischen Bedingungen ein.

19 1928 kommt es zu einem Bruch in der Zusammenarbeit zwischen Haya de la Torre und Mariátegui, als sich die APRA als ehemalige Einheitsfront in eine politische Partei für die effektive Organisation der Oppositionskräfte Perus manifestiert.

wendung des im historischen Materialismus begründeten dialektischen Zusammenhangs von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem eine methodische Basis, um die Besonderheiten Lateinamerikas konkret zu analysieren und sie dann wieder in den Zusammenhang weltgeschichtlicher Prozesse einzubinden, ohne in eine eurozentrische Sichtweise zu verfallen. Haya de la Torre bleibt nach Mariátegui bei einer mechanischen Gegenüberstellung von Besonderem und Allgemeinem stehen, was für ihn nicht annehmbar ist.

In dem Bemühen, aus lateinamerikanischer Sicht Marx' Ideen im Sinne ihrer wirklichkeitsverändernden Kraft auszuloten, finden sich in den Rezeptionen von Juan David García Bacca eine Vielzahl von originellen Gedanken. Sein Anliegen ist die Frage, in welcher Weise die kontemplative Interpretationsmethode der Metaphysik als eine effektive Form des Wissens einen Beitrag für die Veränderung der Wirklichkeit leisten kann. Angeregt dazu wurde er durch die 11. These von Marx: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern" (Marx 1987: 200). Von seinem katholischen Motivationshorizont aus betrachtet er die Ideen von Marx als ein Modell für eine humane Transsubstantiation (Aufhebung) (García Bacca 1965a).

Mit diesem Begriff, der aus der katholischen Theologie kommt, versucht er das Marxsche Verständnis der "dialektischen Aufhebung" zum zentralen Aspekt seiner Konzeption zu machen. Mit der Kategorie der Transsubstantiation (García Bacca 1973) verweist Bacca auf die im Denken von Marx enthaltene offene dialektische Tendenz zur Transformation der Welt. Die Philosophie von Marx ist für ihn ein offener Entwurf, ein Arbeitsplan. Von dieser Position aus steht für Bacca Marx nicht nur in der Traditionslinie von Hegel, sondern auch von Kant. Der Kantsche Kritizismus hat nach García Bacca Marx dahin gebracht, sich in einer rücksichtslosen Kritik mit der kapitalistischen Wirklichkeit auseinander zu setzen. Eine Grundhaltung, die sich nach ihm durch das ganze Werk von Marx zieht.²⁰ Hier zeigt sich eine

20 Das kritische Bewusstsein von Marx rezipiert García Bacca mit den Sätzen: "Indessen ist gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten die neue Welt finden wollen. [...] Ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten

Besonderheit in den lateinamerikanischen Aneignungsvorgängen, wie sie nicht nur bei García Bacca, sondern auch bei Korn, Astrada u.a. zutage tritt, nämlich, dass der Kantsche Kritizismus (der auch im *Krausismo* gesehen wird) dort zum Tragen kommt, wo die Gefahr besteht, dass Marx im Sinne eines linearen Geschichts determinismus interpretiert wird.

García Bacca, der die Arbeiten von Marx *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, *Das Elend der Philosophie* und *Das Kapital* in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt, stellt dabei vor allem den mit der Subjekt-Objekt-Dialektik verbundenen Technikbegriff in den Vordergrund. Heideggers Analyse der Technik, seine damit verbundenen Begriffe "Herstellen", "Sein lassen", "Verfügbarkeit der Welt" verknüpft er mit der Marxschen Kapitalismuskritik. Nach ihm geht Marx von der historischen Tatsache aus. Entfremdung und Widerspruch gehören zum Wesen der von ihm kritisierten Gesellschaftsordnung. García Bacca sieht die Bedeutung der Marxschen Kritik darin, dass es ihr gelingt, mittels der dialektisch-historischen Methode die verschiedenen ontologischen und anthropologischen Organisationsformen der kapitalistischen Gesellschaft aufzudecken.

Von dieser Perspektive aus untersucht García Bacca verschiedene "Transsubstantiationsebenen". Er beginnt mit der Kritik von Marx an der deutschen Philosophie und der, nach seiner Auffassung, noch in ihr wirkenden metaphysischen Theologie. Die Transsubstantiation auf dieser Ebene schafft die theoretischen Voraussetzungen für das Begreifen des Veränderns der Wirklichkeit. Im Mittelpunkt steht dabei die Kritik an Hegel und Feuerbach.²¹ Die Ebene der methodischen Transsubstantiation tritt dort zutage, wo Marx die Hegelsche Phänomenologie des Geistes in der Phänomenologie des wirklichen Menschen aufhebt. Schließlich erfolgt auf der dritten Ebene der Transsubstantiation die dialektische Aufhebung der im Kapitalismus geschaffenen technischen Voraussetzungen. Diese Aufhebung ermöglicht eine höhere humanere sozialistische Gesellschaftsordnung.

fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächtigen (Marx, zitiert nach García Bacca 1965b: 145).

21 García Bacca bezieht sich hierbei auf die Werke von Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*; *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*; *Thesen über Feuerbach* und *die Deutsche Ideologie*.

Nach García Bacca geht es bei Marx nicht um einen Geschichtsfinalismus, wie er bei Hegel in der Identität von Denken und Sein zum Ausdruck kommt, sondern um die Schaffung einer hochentwickelten technischen Grundlage, welche es ermöglicht, die Zukunft im Sinne eines positiven Humanismus zu gestalten. Mit dem Begriff der Transsubstantiation weist García Bacca wiederholt darauf hin, dass der dialektische und historische Materialismus einen Arbeitsplan bietet, der offen bleibt und im Rahmen der weiteren Entwicklung immer wieder überprüft werden muss.

In der gedanklichen Linie der Fortführung dieser methodisch-theoretischen Rezeption der Ideen von Marx steht auch der Mexikaner Adolfo Sánchez Vázquez.²² In seinem Buch *Filosofía de la praxis* (Sánchez Vázquez [1967] 1980) werden neue Wege der Aneignung deutlich. Angeregt dazu wird der Mexikaner durch verschiedene theoretische Positionen, wie sie u.a. von Karel Kosik, Herbert Marcuse, Louis Althusser, dem jugoslawischen Praxisphilosophen Gajo Petrovic, Adam Schaff u.a. vertreten wurden. Bereichernd sind für ihn auch die aus Italien kommenden Auffassungen von Antonio Labriola (1843-1904) und Antonio Gramsci (1891-1937).

In dem Bemühen um eine methodische und theoretische Vertiefung dialektisch-historischen Denkens wendet er sich der Kategorie der Praxis zu. Als eine philosophisch begriffliche Bestimmung ist für ihn die Praxis die Basis, das Kriterium und das Ziel der Erkenntnis, wobei zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und praktischer Weltveränderung ein Wechselverhältnis besteht. Auf den ersten Blick erscheint die in dieser Weise vorgenommene Hinwendung zur Marxschen Kategorie der Praxis nicht neu. Doch bald zeigt sich, dass Sánchez Vázquez sich mit seiner Praxisbestimmung gegen die Gefahr einer ideologischen Dogmatisierung der Dialektik wendet. Denn die Reduzierung der philosophischen Theorie und Methode von Marx auf bloße Ideologie vernichtet auch ihren wissenschaftlichen Charakter. Deshalb polemisiert er auch gegen die in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika weit verbreitete Ansicht Althusser, dass die Theorie und Methode von Marx eine neue Praxis der Philosophie sei.

22 Wie García Bacca gehört Sánchez Vázquez zu jenen Philosophen, die nach dem spanischen Bürgerkrieg ins lateinamerikanische Exil gingen.

Darin sieht er aber schon eine neue Gefahr für die Dogmatisierung der Marxschen Ideen. Denn nur wenn der Marxsche Praxisbegriff im Lichte einer permanenten Neubestimmung der Theorie gesehen wird, können theoretische und ideologische Verkrustungen vermieden werden.

Von dieser Sicht aus wendet er sich gegen die "bürokratisierte Praxis" und den ideologischen Dogmatismus, der den schöpferischen Prozess der menschlichen Tätigkeit bremst oder inhaltlich aushöhlt. Diese Kritik an der bürokratisierten Praxis als eine Deformation menschlicher Tätigkeit richtete sich sowohl gegen die bürokratischen Entartungen im ehemaligen Ostblock wie auch gegen die Bürokratisierung auf Regierungs- und Verwaltungsebene im real existierenden Kapitalismus. Sie unterwirft den sozialen Prozess einer zum Dogmatismus erstarrten Ideologie. Damit gewinnt der Formalismus Priorität und die Formalität wird zum eigenen Inhalt. Sánchez Vázquez bemerkt dazu, dass "[...] der Inhalt der Form, das Wirkliche dem Idealen und das konkret Besondere dem abstrakten Allgemeinen geopfert wird" (Sánchez Vázquez 1980: 315). Dadurch ist es nach ihm unmöglich, den historischen Prozess unter dem Aspekt der Dialektik von Erkenntnissen und Bedürfnissen wahrzunehmen. Die damit verbundene Negation der Dialektik zieht nach Sánchez Vázquez ernsthafte Folgen für den Fortschritt des Wissens nach sich, was er als "Verengung des Feldes des Unvorhersehbaren" bezeichnet (Sánchez Vázquez 1980: 313). Nur das Verständnis von der Offenheit und Kreativität der von Marx konzipierten Praxisauffassung sprengt eine erstarrte Ideologie.²³

Schüler von Sánchez Vázquez wie Bolívar Echevarría kritisieren den nach ihrer Ansicht zu engen Praxisbegriff. So versuchen sie unter semiotischem Aspekt, die kulturellen Dimensionen des Gebrauchswertes der Dinge herauszuarbeiten. Kultur ist nicht ein untergeordnetes Phänomen ökonomischer Prozesse, sondern unmittelbar mit der Produktion von Gebrauchswerten verbunden. Damit einher gehen

23 Nach Sánchez Vázquez begründet Marx von der Praxis aus eine offene historische Dialektik. Die Praxis in ihrer nicht entfremdeten Form ist schöpferische Tätigkeit und tritt unter drei Gesichtspunkten hervor: a) Ein praktischer Prozess zu sein, in dem sich die Einheit zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven herausstellt; b) Unvorhersehbarkeit des Prozesses und des Ergebnisses; c) Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit des Produkts (Sánchez Vázquez 1980: 115).

Polemiken gegen eine linear progressistische Geschichtsphilosophie. Da in der Praxisphilosophie von Sánchez Vázquez Begründungsreflexionen über die normative Orientierung der gesellschaftlichen Praxis fehlen, plädiert z.B. Gandler für eine Auseinandersetzung zwischen Praxisphilosophie und Diskursethik, die neue kreative Überlegungen hervorbringen würde (Gandler 1999).

4. Die Frankfurter Schule

Die Aufnahme der Ideen der Frankfurter Schule vollzog sich vor allem seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Die an Marx orientierten kritischen Arbeiten von Theodor W. Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1903-1969) sowie Schriften von Jürgen Habermas wie *Theorie und Praxis* (1963), *Erkenntnis und Interesse* (1968) u.a. wurden seit Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika rezipiert. Über den philosophischen und sozialwissenschaftlichen Bereich hinausgehend erhielt die kritische Theorie ihre interdisziplinäre Bedeutung besonders seit dem 1987 in Buenos Aires stattgefundenen Kongress zur Thematik *Identität, Vormoderne, Moderne, Postmoderne*.²⁴ In diesem Rahmen kam es zu Neuauflagen, wie beispielsweise von J. G. Merquiors *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (Merquior 1969). Wenn man die Besonderheiten der Aneignung der Frankfurter Schule zusammenfasst, so ergeben sich folgende Aspekte:

Im Rahmen der Debatte, ob der "Fortschritt der Zivilisation" einen moralischen Rückschritt nach sich zieht, rückte die Kritik an der instrumentellen Rationalität in den Mittelpunkt der Betrachtung (Silva 1981). H. Murena, E. Mayz Vallenilla, L. J. Guerra und D. Sobrevilla setzten sich mit den Schriften von Horkheimer, Adorno und Benjamin in unterschiedlicher Weise auseinander (Mayz Vallenilla 1970; Guerrero García 1949; Murena 1966; Sobrevilla 1986). Dabei wurden Auffassungen über Kunst und Musik (Adorno) reflektiert und Kritik an der Kulturindustrie und dem eindimensionalen Rationalismus geübt. Der zivilisatorische Fortschritt dürfe nicht nur aus der Perspektive

24 Die Tagung wurde von der CLACSO (*Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*) organisiert. Gegründet wurde diese Organisation 1957 mit der Aufgabe, die Zielstellungen einer Vielzahl von sozialwissenschaftlichen Forschungsinstituten zu koordinieren.

der Technik gesehen werden, sondern müsse eine verbesserte Humanisierung der Arbeits- und Lebenswelt hervorbringen.

Besonders die von Heidegger vorgenommene Kant-Kritik bot einen gesicherten Ausgangspunkt, um axiologisch-normative Grundlagen für ein besseres gesellschaftstheoretisches Erfassen der lateinamerikanischen Realität zu erarbeiten. Mit Horkheimer wird gegen einen Begriff der Vernunft polemisiert, welcher die chaotische Wirklichkeit formt wie eine "[...] Büromaschine, die analytische Urteile zurichtet" (Horkheimer 1970: 18). Ebenso wie bei Horkheimer ist in lateinamerikanischen Rezeptionen die subjektive Vernunft in die objektiven Wirklichkeitszusammenhänge integriert.

Dem in der Frankfurter Schule bei Horkheimer und Adorno durch ihre Kritik am Geschichtspessimismus vertretenen "metaphysischen Pessimismus" wird mit Blick auf Aspekte des Kulturverfalls zugestimmt. Doch werden damit verbundene Fragen nach dem "Übel in der Welt" von zwei Blickwinkeln aus betrachtet. Während die Vertreter des *Renouveau catholique* das Übel vor allem im Rahmen der Aufkündigung "[...] des Gehorsams gegen Gottes Heilsplan in der säkularisierten Welt und Gesellschaft" sehen, gehen Ideen der Frankfurter Schule über die französische Linie (Gabriel Marcel, Charles Du Bos und Jacques Maritain) u.a. in lateinamerikanische existenzialistische, befreiungsphilosophische und theologische Reflexionen ein. In ihrem Buch *Tu caballo de oro magarete. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad* ergänzt Blanca Solares Max Horkheimers These, "Der Faschismus ist die notwendige Folge eines subjektiv-instrumentalen Denkens, das schon in der Prähistorie begann" mit den Worten, dass aus heutiger Sicht auf die Barbarei des Faschismus die Zerstörung der Natur, die Bedrohung und Vernichtung unseres Planeten folgt (Solares 1995: 22). Nach M. C. Reigadas sei in der gegenwärtigen planetarischen Gesellschaft durch die Technotronik eine Zerstörung der Kommunikation erfolgt, so dass zur Bewältigung dieser Krise eine praktische Philosophie benötigt wird (Reigadas 1987).

In diesem Zusammenhang setzt sich z.B. O. Guariglia in seiner Arbeit *Ideología, verdad y legitimación* (1986) mit der von Habermas vorgeschlagenen Konzeption zur weiteren Ausgestaltung der kritischen Theorie auseinander. Hierbei zeigt sich jedoch, dass besonders seit Ende 1989 mit der Rezeption der Diskursethik von Habermas und der Kommunikationsethik Apels ein postkantianisches Denken nach

Lateinamerika kam, das sich weitgehend von der traditionellen Denkweise Adornos und Horkheimers verabschiedet hatte. Wenn Habermas auch an vielen lateinamerikanischen Bildungseinrichtungen noch im Sinne der alten Frankfurter Schule rezipiert wurde, so setzte man sich doch in zunehmendem Maße mit der postkantianischen Denkweise der Neuen Frankfurter Schule kritisch auseinander. So vermisste man, bei aller Anerkennung der von Habermas und Apel begründeten Diskursregeln, im Rahmen des Universalisierungsgrundsatzes das Verständnis für die geschichtliche und konkret historische lateinamerikanische Kontextualität (Krumpel 1992a: 275-290). Deutlich trat dies auch in den seit 1985 regelmäßig stattgefundenen Dialogen mit Karl-Otto Apels Kommunikationsethik zutage.²⁵

Der Argentinier Juan Carlos Scannone würdigt einerseits die Begründung der ethischen Normierung bei Apel und die zugunsten des interkulturellen Dialogs überwundene Kantsche monologische Subjektbezogenheit. Andererseits sieht er die Grenzen dieser ethischen Konzeption, da sie sich nicht im Sinne von Emanuel Levinas gegenüber der Alterität der Anderen öffnet. In der Erfahrung des Anderen sieht Scannone eine tiefer gehende Bestimmung. Denn die Erfahrung der Exteriorität ist für Scannone ein Parameter, um vom Apriori der Kommunikationsgemeinschaft zu einem ethischen "Wir" zu gelangen. Ähnlich sieht es auch Enrique Dussel:

Auf die Stimme des Anderen zu hören heißt, ein neues System zu konstruieren, in dem der Andere zu Hause sein kann [...] Nur der Aufbruch des Anderen erlaubt es, eine künftige, gerechtere Gemeinschaft zu entwerfen und zu verwirklichen, als eine neue Alternative auf einer anderen Basis: eine historisch mögliche Kommunikationsgemeinschaft, eine konkrete Utopie, die weder real noch ideal ist, ein Projekt der Befreiung – und das ist weit mehr als Emanzipation (Dussel 1990: 74).

Die Aneignung und Verwandlung des in der Diskurs- und Kommunikationsethik zum Ausdruck kommenden Postkantianismus erfolgte auf dem Hintergrund des katholischen Motivationshorizontes und biblisch-semitischer Traditionsstränge (Levinas). Aus der Sicht des la-

25 Seit der ersten 1985 stattgefundenen germano-iberoamerikanischen Ethik-Tagung in Buenos Aires und der 1989 an der Erzdiözese Freiburg organisierten Tagung zur Thematik "Philosophie der Befreiung: Begründung von Ethik in Deutschland und Lateinamerika" wurde ein Dialog ins Leben gerufen, der besonders in den neunziger Jahren Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen zwei verschiedenen kulturellen Welten verdeutlichte.

teinamerikanischen befreiungsphilosophischen Denkens wird die Bedeutung des universellen Charakters der Diskurs- und Kommunikationsethik, einschließlich der Logik seiner Regeln, nicht in Frage gestellt. Bei der Vergewisserung der Gültigkeit transzendentaler universeller Werte und Normen wird jedoch von einer anderen gedanklichen Position ausgegangen. So setzt die Anerkennung der Geschichtlichkeit der Vernunft auch das Vorhandensein eines Geschichtssubjekts voraus. Der transzendente Charakter von Werten und Normen schließt nicht aus, dass sie in ihrer inhaltsbezogenen Partikularität in dem realen praktischen Lebensprozess der Menschen wurzeln, auf deren Grundlage die individuellen Willen, Interessen, Bedürfnisse und Bestrebungen gesellschaftlichen Charakter annehmen und zum Inhalt moralischer Normen und Werte werden. Aus der Anerkennung des historischen Spannungsverhältnisses zwischen Universalität und Partikularität und den damit verbundenen Aneignungs- und Verwandlungsprozessen ergibt sich, dass der philosophische Diskurs seine besten Kräfte im Rahmen von Identität und Differenz entfalten kann (Krumpel 1999: 310-321).

Literaturverzeichnis

- Ahrens, Heinrich (1839): *Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie. Nach dem gegenwärtigen Zustande dieser Wissenschaft in Deutschland*. Braunschweig: Westermann.
- (1841): *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania*. 2 Bde., Madrid: Boix.
- Alberini, Carriolano (1930): *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Hendrick.
- Astrada, Carlos (1969): *Dialéctica e historia*. Buenos Aires: Juárez.
- Astrada, Carlos et al. (1969): *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages*. Bern: Francke.
- Bergson, Henri (1932): *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Alcan.
- Bunge, Carlos Octavio (1918): *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Buenos Aires: Vaccaro.
- Caso, Antonio (1933): "El Marxismo en la Preparatoria". In: *Revista Universal*, 17.09.1933.
- (1941): *La persona humana y el Estado totalitario*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1942): *El peligro del hombre*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Cerutti Guldberg, Horacio (1989): "La influencia del Krausismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia". En: *El Krausismo y su influencia en América Latina*. Madrid: Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, S. 211-222.
- Dussel, Enrique (1990): "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'. Die Praxis der Befreiung". In: Fornet Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: "Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, S. 69-96.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994): *Ein anderer Marxismus?* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Fuentes Mares, José (1946): *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*. México, D.F.: Stylo.
- Gandler, Stefan (1999): *Peripherer Marxismus*. Hamburg/Berlin: Argument.
- García Bacca, Juan David (1965a): *El humanismo teórico, práctico y positivo de Marx*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1965b): *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1973): *Lecciones de historia de la filosofía*. 2 Bde., Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Gil, Francisco (1996): "Mexikos Annäherung an Österreich". In: *Zeitschrift für Lateinamerika* 50. Wien, S. 29-50.
- Gómez Guerra, Refugio (1978): *Crítica al pensamiento ético en Natorp y Cohen*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gortari, Eli de (1980): *Reflexiones históricas y filosóficas de México*. México, D.F.: Grijalbo.
- Granja Castro, Dulce María (2001): *El neokantismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guerrero García, León (1949): "Torso de la vida estética actual". In: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza: Instituto de Filosofía, S. 22-38.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl (1984): "Espacio-Tiempo-Histórico". In: Ders.: *Obras completas*. Bd. 4, Lima: J. Mejía Baca, S. 375-452.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Werke Band 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hernández Luna, Juan (1933): *En torno de la polémica del neokantianismo*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández Luna, Juan (Hrsg.) (1962): *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Horkheimer, Max (1970): *Vernunft und Selbsterhaltung*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Illades, Carlos (1998): *Plotino C. Rhodakanaty*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ingenieros, José (1979): *Obras completas*. Bd. 6, Buenos Aires: Mar Océano.
- Justo, Juan Bautista (1947): *Obras Completas*. Bd. 6, Buenos Aires: Vanguardia.

- Korn, Alejandro (1949): "Hegel y Marx". In: Ders.: *Obras Completas*. Buenos Aires: Claridad, S. 528-590.
- Krauze de Kolteniuk, Rosa (1977): *La filosofía de Antonio Caso*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Krumpel, Heinz (1984): "Acerca del concepto del individuo y de la moral en la teoría de Carlos Marx". In: *Causa y Efecto. Revista de Filosofía*, 1, S. 5-9.
- (1992a): *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie.
- (1992b): "La Crítica de Hegel al formalismo del imperativo categórico de Kant". In: *Deslinde*, 34, S. 23-29.
- (1992c): "Zur aktuellen Bedeutung Alexander von Humboldts für das europäische Bewußtsein". In: "*Alexander von Humboldt – Die andere Entdeckung Amerikas*". *Loccumer Protokolle*, 10, S. 126-137.
- (1993): "Identitätszuweisung und der Diskurs über die historische Erfahrung". In: Holley, Heinz/Zapotoczky, Klaus (Hrsg): *Die Entdeckung der Eroberung. Reflexionen zum Bedenkjahr 500 Jahre Lateinamerika*. Linz: Universitätsverlag Rudolf Trauner, S. 111-123.
- (1999): *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*. Frankfurt a.M./Berlin/Bern: Lang.
- (2000): "La importancia intercultural del Romanticismo temprano alemán". In: *Filosofía y Literatura: Coloquio*. México, D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México, S. 17-33.
- (2001a): "Interculturalidad: historia y filosofía". In: *Signos Históricos*, 6, S. 25-93.
- (2001b): "Acerca de la importancia de Guillermo de Humboldt en la historia de las ideas en México. Una contribución al pensamiento intercultural". In: *Las relaciones germano-mexicanas desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*. México, D.F.: El Colegio de México, S. 73-91.
- Krumpel, Heinz/Velázquez Mejía, Manuel (1995): *Notas introductorias a la filosofía clásica alemana*. México, D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Larroyo, Francisco (1968): *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*. México, D.F.: Porrúa.
- Lepe Piñeda, Carlos (2001): *Discurso lógico-epistémico. Zacarías Oñate, una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lombardo Toledano, Vicente (1971): "Bases de la reforma universitaria". In: Caso, Antonio: *La persona humana y el Estado totalitario*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, S. 221-224.
- López-Morillas, Juan (1956): *El Krausismo español*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, José Carlos (1968): *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 14. Aufl. Lima: Amauta.
- Marx, Karl (1987): "Thesen über Feuerbach". In: *Ausgewählte Werke*. Bd. 1, Berlin: Dietz.

- Mayz Vallenilla, Ernesto (1970): *Hacia un nuevo humanismo*. Caracas: Ministerio de Educación, Departamento de Publicaciones.
- Mendez Gutiérrez, Teresa de Jesús (1989): *Francisco Larroyo y la historia de la educación en México. La constitución de un campo disciplinario*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Merquior, José Guilherme (1969): *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno y Benjamin. Ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Murena, Héctor (1966): "El primado de lo cotidiano o algunos rasgos de la sociedad contemporánea". In: *Política*, 55, 5, S. 75-94.
- Navarro B., Bernabé (1973): *Der vollständige transzendente Idealismus. Die Stellungnahme Fichtes zu Kant als Bestimmungsgrund seiner Philosophie*. Dissertation. München.
- O'Gorman, Edmundo (1976): *La idea del descubrimiento de América*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ponce, Anibal (1974): *Obras Completas*. Bd. 3, Buenos Aires: Cartago.
- Quijano Caballero, Jaime/Krumpel, Heinz (1986): *Conferencias y lecciones de historia lógica y metódica*. Magister en Filosofía Dialéctica Científica. Bogotá: UNINCCA SEI.
- Rama, Carlos M. (1963): *Las ideas socialistas en el siglo XIX*. 3. Erw. Aufl. Puebla/México, D.F.: J. M. Cajica.
- Ramos, Samuel (1938): *Obras completas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1976): *Obras completas*. Bd. 2: *Hacia un nuevo humanismo*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reigadas, María Cristina (1987): *Problemática en torno a la fundamentación de una ética planetaria*. Buenos Aires: Losasa.
- Roig, Arturo Andrés (1969): *Los krausistas argentinos*. Puebla: José M. Cajica.
- (1981): *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rovira Gaspar, Carmen (1997): *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1999): *Bibliografía mexicana filosófica y polémica, primera mitad del siglo XX*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sábato, Ernesto (1951): *Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sánchez Vázquez, Adolfo ([1967] 1980): *Filosofía de la praxis*. México, D.F.: Grijalbo.
- Sanz del Río, Julian (1860): *Ideal de la humanidad para la vida*. Madrid: Imprenta de Manuel Galiano.
- Silva, Sebastián (1981): *La contemporánea racionalidad técnica vista desde América Latina*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Santiago de Chile.

- Sobrevilla, David (1986): *El concepto de filosofía de la Escuela de Frankfurt*. Lima: Editorial Carlos Matta.
- Solares, Blanca (1995): *Tu caballo de oro magarete. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*. México, D.F.: Porrúa.
- Spengler, Oswald (1963): *Der Untergang des Abendlandes*. München: Beck.
- Unamuno, Miguel de (1983): *El sentimiento trágico de la vida*. México, D.F.: Porrúa.
- Ureña, Enrique M. (1991): *K. C. F. Krause. Philosoph, Freimaurer, Weltbürger*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Vasconcelos, José (1932): *Ética*. Madrid: M. Aguilar.
- Velázquez Mejía, Manuel (2000): *Antología bilingüe. Johann Gottfried Herder*. México, D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vorländer, Karl (1926): *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Theorie des Sozialismus*. Tübingen: Mohr.
- Zan, Julio de (1985): "Der Krausismo in Argentinien". In: Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.): *Karl Christian Friedrich Krause: 1781-1832. Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*. Hamburg: Meiner, S. 242-262.
- Zea, Leopoldo (1989): *Signale aus dem Abseits*. München: Eberhard.